مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شمارهٔ پیاپی ۸۸/۱،
بهار ۱۳۹۱، ص۱۶۸- ۱۵۱

گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب *جواهر الکلام**

محمد مهدی یزدانی[۱]
دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
Email: Yazdanikamarzard@gmail.com
دکتر حسین صابری
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: hsaberi66@gmail.com
دکتر حسین ناصری مقدّم
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: naseri1962@gmail.com

چکیده

مسئلهٔ قیاس و چگونگی برخورد با آن از مسائل دیرین در فقه و اصول مذاهب است. در این میان، در مذهب شیعه هر چند رویکرد کلی از دیر باز رویکردی منفی بوده است و هنوز هم این رویکرد ادامه دارد، ولی مطلب مهمی که صرف نظر از دیدگاه‌های اصولی فقها باید مورد توجه بیشتر و دقت نظر عمیق‌تر قرار گیرد، برخورد آنان با قیاس در کتاب‌های فقهی است. در کتب فقهی مواردی را می‌توان یافت که به نظر می‌رسد مصداق استفاده از قیاس باشد. این مطلب با نظریهٔ مشهور شیعه یعنی بطلان قیاس، سازگاری ندارد.

مقالهٔ حاضر بر اساس همین رویکرد و با مبنا قرار دادن کتاب *جواهر الکلام* به ذکر نمونه‌هایی پرداخته که به قیاس بودن آن‌ها تصریح شده یا تعریف قیاس بر آن‌ها منطبق است و در صدد پاسخ گویی به پرسش‌هایی است که در این زمینه مطرح می‌باشد.

کلید واژه‌ها: قیاس، تعمیم حکم، اشتراک حکم، مسالک تعلیل

---

* . تاریخ وصول:۱۳۸۸/۱۰/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۰٤/۱۵.
۱ . نویسندهٔ مسئول.

مقدمه

از مباحثی که عامه و خاصه در آن اختلاف نظر بارزی دارنـد و هـر یـک از طـرفین در دو جانب افراط و تفریط قرار گرفته‌اند، موضوع قیاس است. نسبت به اقسام و شرایط قیاس و نیـز نسبت به کیفیت نفی و اثبات و طریق استدلال و جهات دیگر، آراء مختلفـی وجـود دارد. ایـن اختلاف نظرها است که این مبحث را کمی پیچیده کرده است.

در این مقاله ما نمی‌خواهیم جنبهٔ اصولی بحث قیاس یعنی مباحثی همچون تعریف قیـاس، انواع قیاس، قیاس محل نزاع بین شیعه و اهل سنت و ادلهٔ موافقـان و مخالفـان قیـاس را مـورد بحث قرار دهیم و لذا به آن نپرداخته‌ایـم. در مجمـوع، رویکـرد کلـی شـیعه در بـارهٔ قیـاس از گذشته یک رویکرد منفی بوده و هنوز هم این رویکرد ادامه دارد. در این میـان، مطلـب بسـیار مهمی که صرف نظر از دیدگاه‌های اصولی فقها باید مورد توجه بیشتر و دقـت نظـر عمیـق تـر قرار گیرد، برخورد آنان با قیاس در کتاب‌های فقهی است. به نظـر مـی‌رسـد در برخـی از آثـار فقهی شیعه، نظم و انضباط چندانی در رد یا به کارگیری قیاس بـه چشـم نمـی‌خـورد و مـوارد زیادی را می‌توان یافت که مصداق استفاده از قیاس به شمار می‌رود. در این صورت لازم است بررسی شود که آیا موارد فوق قیاس باطل است و فقهـا بـه طـور ناخواسـته در دام آن گرفتـار آمده‌اند و یا این موارد، اگر چه در ظاهر و نگاه ابتدایی قیاس به نظر می‌رسند، اما اصولاً قیـاس باطل نیستند.

همچنین در موارد متعددی ملاحظه می‌شود که فقها یکدیگر را بـه اعمـال قیـاس مؤاخـذه کرده و بر همین اساس نظرات یکدیگر را رد نموده‌اند که لازم است علل و عوامـل ایـن گونـه ابهامات و اختلاف برداشت‌ها مشخص گردد.

آیا حقیقت و ماهیت قیاس در نزد فقها از وضوح مفهـومی کـاملی برخـوردار نبـوده و در نتیجه جا برای ارائه تعریفات جدید و تازه از قیاس باطل و صحیح وجود خواهد داشـت و یـا مشکلات به مقام عمل بر می‌گردد که فقها در عملکرد خود، انضباط و دقت عمل کافی اعمـال نکرده و نسبت به این مسئله توجه لازم و کامل ننموده‌اند؟

آنچه در این مقاله آمده است، ذکر نمونه‌هایی است از کـاربرد قیـاس کـه در متـون فقهـی شیعه به آن تمسک شده و یا حداقل اینگونه به نظر می‌رسد.

همان طور که گفته شد دیدگاه عالمان شیعی نسبت به قیاس، دیدگاهی منفی است و آنـان به پیروی از احادیـث رسـیده از امامـان معصـوم(ع)(رک: حـر عـاملی، ۲۰/۱۸-٤۱ و ۲٦۸/۱۹؛

نوری،۲٤۳/۱۷–۲۵۰)، از آغاز، پرچمدار مبارزه با به کارگیری قیاس در استنباط احکام الهی بوده‌اند و مکتب اهل بیت(ع)، مکتبی مخالف با اعمال رأی و قیاس در احکام الهی شناخته می‌شود. این مطلب هم در کتب اهل سنت به شیعه نسبت داده شده است(رک: شیرازی،۲۷٦؛ آمدی، ٥/٤؛ غزالی، *المستصفی*،۲۸۳؛ همو، *المنخول*،٤۲۳) و هم در منابع اصول شیعه بدان تصریح شده است(رک: علم‌الهدی، ٦۷٥/۲؛ طوسی، *العدة*، ٦٥۲/۲؛ محقق حلی، *معارج الاصول*،۱۸۳؛ علامه حلی، *مبادئ الوصول*، ۲۱۹).

مخالفت بزرگان و فقیهان شیعه با کاربرد قیاس به قدری عمیق است که بی اعتباری آن از ضروریات و مسلمات فقه شیعه شمرده می‌شود.(علامه حلی، *همان*،۲۱٤؛ ابن شهید ثانی، ۲۲٦؛ استر آبادی، ۲٦۹؛ شیخ بهائی،۱۰۸)

برخورد فقها با قیاس در متون فقهی

با وجود مخالفت فقهای امامیه با قیاس، در متون فقهی به مواردی بر می‌خوریم که مشاهده می‌کنیم فقها به قیاس عمل کرده‌اند. بر فرض که برداشت ما از یک متن فقهی و عمل یک فقیه، اشتباه باشد و ما به غلط، کار او را قیاس بپنداریم، به کرّات مشاهده می‌کنیم که فقهای بزرگی همچون صاحب جواهر از عمل فقهای دیگر، قیاس را برداشت نموده و در مقام پاسخ گویی و رد آنان، فرموده است: «هذا قیاس لانقول به». از این گونه تعبیرات می‌توان پی برد که استدلال طرف مقابل، به گونه‌ای بوده است که صاحب جواهر آن را قیاس دانسته و به همین جهت نظر او را صائب ندانسته است. همچنین عکس آن هم به چشم می‌خورد یعنی گاهی اوقات صاحب جواهر برای ادعای خود به دلیلی استدلال کرده است که از دیدگاه خود او قیاس نیست، اما دیگران آن را قیاس باطل دانسته و مردود شمرده‌اند. بنا بر این وجود قیاس در متون فقهی مطلبی است که کلام بزرگان فقه بر آن دلالت دارد. امام خمینی نیز در *کتاب الطهاره* خود وجود چنین مواردی را در کتاب‌های فقها تأیید کرده و توجیهی برای آن نیز بیان کرده‌اند که در نتیجه گیری آن را بیان خواهیم کرد.(٤٥۹/۳)

در نتیجهٔ یک پژوهش استقرائی که با محوریت کتاب *جواهر الکلام* در کتب فقهی صورت گرفت، بیش از چهارصد مورد گونه‌های مختلف قیاس به دست آمد که فقها آن‌ها را مورد استناد قرار داده و بر اساس آن حکم صادر کرده‌اند. تعداد این قیاسها اصلا اهمیت ندارد. آنچه مهم و محل سؤال است این است که اگر عمل به قیاس در فقه شیعه به طور مطلق درست

نیست، فقها اصلاً حتی در یک مورد هم نباید از آن استفاده کرده باشند. بنا بر این، استناد آنان به قیاس در متون فقهی چه مفهومی دارد؟

قیاس منصوص العله، قیاس اولویت[۱] و قیاس تنقیح مناط قطعی مورد قبول فقهای امامیه است و محل نزاع نیست. اما بسیاری از قیاس‌های به دست آمده قیاس مستنبط العله است. این گونه قیاس‌ها محل نزاع قرار دارد و استناد ما نیز بیشتر به همین قسم از قیاس است.

اینک به ذکر نمونه‌هایی از تمسک به قیاس توسط فقها می‌پردازیم. در این مثال‌ها، صرف نظر از درستی یا نادرستی عمل فقیهِ مورد نظر و نقدهایی که ممکن است بر آن وارد باشد، آن چه که دارای اهمیت است، نفس استناد به قیاس است؛ خواه به عنوان یک دلیل مستقل مطرح شده باشد و خواه به عنوان مؤید و شاهد؛ و خواه عنوان قیاس بـه آن داده باشند و یا عنوانی دیگر. آنچه در ذیل ذکر می‌شود، دو دسته قیاس است: دستهٔ اول قیاس‌هایی است که خود صاحب جواهر آن‌ها را آورده و یا تأیید کرده است. دستهٔ دوم قیاس‌هایی است که فقهای دیگر انجام داده‌اند و صاحب جواهر آن‌ها را قیاس دانسته و به همین دلیل با آن‌ها مخالفت کرده است.

الف: قیاس های مورد تأیید صاحب جواهر

۱. قیاس ارتداد زوج به طلاق: اگر شوهر بعد از انجام عقد ازدواج و قبل از آنکه با همسرش هم بستر شود، مرتد شود، عقد ازدواج آنان باطل و به نظر محقق در کتاب *شرایع*، نصف مهر بر مرد لازم می‌آید(۵۲۰/۲).

صاحب جواهر این ارتداد را نازل منزلهٔ طلاق قبل از دخول دانسته و احکام طلاق قبل از دخول را بر آن بار کرده است. بنا بر این همان گونه که بر اساس روایات، طلاق قبل از دخول نصف مهریه را بر مرد واجب می‌کند(حر عاملی،۶۱/۱۵)، ارتداد قبل از دخول هم موجب ثبوت نصف مهر می‌شود(۴۸/۳۰).

---

۱ . به نظر این جانب با توجه به تعریف قیاس اولویت، می توان گفت که تمام موارد این نوع قیاس نیز داخل در محل نزاع قرار می گیرد. در این نوع قیاس، گام اول شناخت علت یا جامع است و مادامی که علت استخراج نشود و به آن علم پیدا نکنیم، قضاوت در بارهٔ وجود یا عدم آن در فرع بی معنا خواهد بود، تا چه رسد به بحث از اقوا بودن، مساوی بودن و یا اضعف بودن وجود علت در فرع. بنا بر این اگر علت، منصوص نباشد و مجتهد خود بخواهد علت را به دست آورد، فرقی بین انواع مختلف قیاس وجود ندارد و صرف اولویت، دلیل بر صحت و حجیت آن و در نتیجه خروج از محل نزاع نمی شود.

۲. **قیاس امام جماعت غیر مسافر(در صورت پیشی در رکعات از مـأمومین) بـه امـام جماعت مسافر:** امام جماعت مسافری که بر غیر مسافرین امامت می‌کند، می‌تواند بعد از سلام یکی از مأمومین را به عنوان امام معین کند، تا مـردم نمـاز را بـه امامـت او بـه جماعـت ادامـه دهند(حر عاملی، ٤٠٤/٥). به نظر صاحب جواهر، در جایی که امام، مسافر نیست ولی از بقیـهٔ مردم، نمازش زودتر تمام می‌شود نیز، بر اساس همان ملاک، تعیین امام جماعت جدید برای او جایز می‌باشد.(۳۷۳/۱۳)

در اینجا صاحب جواهر به صراحت قیاس صحیح را حجت دانسته و قائل به تعدی حکـم از موارد منصوصه به سایر موارد می‌باشد و لذا می‌بینیم ایشان، نه تنها قائل به تعدی حکم فـوق از مسافر به غیر مسافر می‌شود، بلکه مطلق نقل نیت اقتدا از یک امام به امام دیگر و یـا از امـام به یکی از مأمومین را، بر اساس همین روایات جایز می‌داند.(۳۷۳/۱۳)

علامه حلی نیز در *منتهی المطلب*(۳٦٦/۱) و *تذکره*(۱۷۵) با صاحب جواهر هم رأی است.

۳. قیاس اقتدا به امام جماعت دوم در یک نماز از روی اختیار به موارد منصوص مثل فوت امام یا پیش آمدن مشکل برای او: اگر در وسط نماز جماعت، امام فوت کند یـا حادثـه دیگری برای او اتفاق بیفتد و مانع ادامه نماز وی شود، در ایـن صـورت جـایز اسـت شـخص دیگری به عنوان امام جماعت دوم در جای امام قرار گیرد. در روایات، به ایـن حکـم تصـریح شده است(حر عاملی، ٤٤٠/٥).

صاحب جواهر، اقتدا به امام جماعت دوم در یک نماز در حال اختیار را، بـه مـواردی کـه نص بر صحت آن‌ها داریم، قیاس کرده و آن را نیز جایز دانسته است.(۳۱/۱٤)

٤. **قیاس نگاه زن به نگاه مرد در هنگام ازدواج:** مردی که می‌خواهد با زنی ازدواج کنـد، برای او نگاه کردن به صورت، دست‌ها و موی سر آن زن جایز است. همچنین مـی‌توانـد بقیـهٔ زیبایی‌های او را نیز در حال راه رفـتن و یـا ایسـتادن، از روی لبـاس تماشـا کنـد.(٦۳/۲۹) در روایات فقط حکم نگاه مرد به زن بیان شده است.(حر عاملی،٥۹/۱٤؛ نوری، ۱٤/ ۱۹۳)

به نظر صاحب جواهر، می‌توان در این مسئله زن را به مرد ملحق کرد و گفت: همان گونـه که مرد می‌تواند به زنی که قصد ازدواج با او را دارد، نظر کند، زن هم جایز است به مردی کـه قصد ازدواج با او را دارد، نظر کند؛ زیرا هر دو در علت مشترک هستند.(٦۸/۲۹)

٥. **قیاس اموال پیدا شده در بیابان به اموال پیدا شده در دار مخروبه:** اموالی که در دار مخروبه پیدا می‌شود، در صورتـی که صاحب آن پیـــدا نشود، مال کسی است که آن را پیـــدا

می‌کند.(حر عاملی، ۳٥٤/۱۷)

به نظر صاحب جواهر، اموال پیدا شده در غیر دار مخروبه نیز مال یابندۀ آن‌ها است. وی این اموال را به اموال پیدا شده در دار مخروبه قیاس کرده و حکم هر دو را یکسان دانسته است.(۳۰۹/۳۸-۳۱۰)

طباطبائی در کتاب *ریاض المسائل* نیز قول به اختصاص حکم به خربه را رد کرده و آن را در مفازه نیز ثابت و بلکه اولی دانسته است.(٤۱٦/۳)

همچنین شیخ طوسی در کتاب *نهایه* حکم فوق را از دار مخروبه به فلات تعمیم داده و هر دو را دارای حکم واحد دانسته است.(۳۲۲)

٦. قیاس دندان اضافی به انگشت اضافی: اگر انسان انگشت اضافی کسی را قطع کند، دیه‌ای که در اثر این جنایت باید بپردازد ثلث دیۀ انگشت اصلی است. روایاتی که در بردارندۀ حکم مذکور هستند، دیۀ ثلث را فقط در مورد انگشت بیان کرده‌اند.(حر عاملی، ۲٦۷/۱۹)

اکثر فقها دیۀ دندان زائد را نیز ثلث دیۀ کامل دانسته‌اند؛ به عنوان نمونه محقق حلی در کتاب‌های *شرایع*(۱۰۳٤/٤) و *المختصر النافع*(۳۰۰)، شهید ثانی در کتاب *مسالک*(٤۲۱/۱٥) و شیخ طوسی در کتاب‌های *مبسوط*(۱۰۰/۷) و *نهایه*(۷٦۷) دارای این نظر هستند. این حکم فقها در واقع دلیلی به جز قیاس دندان زائد به انگشت زائد ندارد.

صاحب جواهر در ابتدا می‌فرمایند: این حکم مختص انگشت اضافی است و سرایت دادن آن به بقیۀ اعضاء قیاس است؛ اما بعد با یک استدراک نظر خود را عوض می‌کنند و می‌فرمایند: مگر اینکه ما از روایات، یک قاعدۀ کلی را استخراج کنیم و بگوییم دیۀ قطع همۀ اعضای اضافی در بدن، ثلث دیۀ عضو اصلی است آن‌گونه که از کتاب‌های *مسالک* و *مجمع البرهان* این مطلب به دست می‌آید. نتیجه آن که صاحب جواهر از روایات، ملاک حکم را استنباط کرده و با استفاده از آن ملاک، حکم دیۀ جنایت بر سایر اعضای زاید بدن را نیز به دست آورده است.(۲۳٤/٤۳)

۷. **قیاس هر نوع مباشرتی که منجر به انزال شود به جماع:** به نظر محقق کرکی در *جامع المقاصد*(۱۰۱/۳) و محقق حلی در *شرایع*(۱٦۱/۱)، معتکف در صورتی که به وسیلۀ جماع اعتکاف خود را باطل کند، علاوه بر بطلان اعتکاف، کفاره نیز بر او واجب می‌شود.

در روایات، کفاره فقط برای جماع ذکر شده است.(حر عاملی، ٤۰٦/۷) اما صاحب جواهر(۲۰۸/۱۷) و شیخ طوسی در *المبسوط*(۲۹٤/۱) هر نوع مباشرتی که منجر به انزال شود

را به جماع ملحق کـرده و آن را جـاری مجـرای جمـاع نمـوده و در آنهـا نیـز کفـاره را لازم دانسته‌اند. بنا بر این لازم دانستن کفاره برای این امور، از باب قیاس آنها به جماع خواهد بود.

۸. قیاس نذر و عهد به قسم: قسم فرزند نسبت به پدر، قسم زن نسبت به شـوهر و قسـم مملوک نسبت به مالک، لازم الوفاء نیست و مخالفت با آن موجب کفاره نمی‌شود.(حر عـاملی، ۱۲۹/۱۶)

صاحب جواهر، نذر و عهد را نیز به قسم ملحق کـرده اسـت. بـه نظـر وی ذکـر قسـم در روایات فاقد خصوصیت است و با استفاده از مضمون آنها می‌تـوان حکـم را بـه نـذر و عهـد تسری داد.(۳۳۷/۱۷)

۹. قیاس گفتهٔ وکیل در مورد مال مورد وکالت به گفتـهٔ زن در امـور زنانـه: صـاحب جواهر با استفاده از روایات باب حیض(حر عاملی،۵۹۶/۲) و بـه دسـت آوردن علـت پـذیرش گفتهٔ زنان دربارهٔ حیض و طهر از آن روایات، حکم را تعمیم داده و در هر امری که علت فـوق وجود داشته باشد، یعنی اقامهٔ بینه بر آن دشوار یا ناممکن باشد، گفتهٔ مدعی را با سـوگند قابـل پذیرش دانسته است و چون وکیل در بیشتر موارد برایش امکان اقامهٔ بینـه نـاممکن یـا دشـوار اسـت، پـس نتیجـه گرفتـه اسـت کـه گفتـهٔ او بـا سـوگند پذیرفتـه و بـر گفتـهٔ مالـک مقـدم می‌شود.(۴۳۲/۲۷)

۱۰. قیاس ازدواج موقت و ملک یمین به ازدواج دائم: اگر مردی با دختر صغیره ازدواج دائم کند، بر اساس روایات ائمه معصومین(ع)، بر مرد حرام است که با او وطـی انجـام دهـد و در صورتی که مرتکب این عمل حرام شود و عیبی بر زن وارد شود، ضامن خواهـد بـود.(حـر عاملی،۷۰/۱۴)

صاحب جواهر گفته است: این که در روایات، حرمت وطی با صغیره فقط در ازدواج دائم ذکر شده است، دلالت بر تخصیص حکم به آن نمی‌کند؛ بلکه حکم فـوق، در ازدواج موقـت و ملک یمین نیز وجود دارد؛ زیرا علت حکم که افضاء باشد در هر سه مورد هست، پـس حکـم حرمت نیز در هر سه وجود خواهد داشت.(۴۱۴/۲۹)

۱۱. قیاس خواهر زن به زن چهارم: علامـه حلـی در *قواعـد الاحکـام* گفتـه اسـت: اگـر شخصی بخواهد زنش را غیاباً طلاق دهد و بعد خواهر او را بگیرد یا زن چهـارم اختیـار کنـد، باید یک سال صبر کند و سپس مبادرت به ازدواج فوق نماید.(۱۳۳/۳)

به نظر صاحب جواهـــر این مرد باید نه ماه منتظر شود و پس از گذشت نـه ماه اقـــدام به

ازدواج نماید.(۱٤٥/۳۲)

نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است آن است که در روایت فقط صورتی ذکر شده است که مرد قصد ازدواج با زن چهارم را دارد و مورد ازدواج با خواهر زن اصلاً ذکر نشده است.(حر عاملی،٤٧٩/١٥) اما فقها هر دو مسئله را با هم ذکر کرده و هر دو را دارای یک حکم دانسته‌اند با آنکه صورت دوم اصلاً در روایت ذکر نشده است. علت تعمیم حکم از زن چهارم به خواهر زن، چیزی جز قیاس نمی‌تواند باشد.

صاحب جواهر صریحاً به این تعمیم اشاره و آن را نیکو دانسته است.(۱٤٥/۳۲)

۱۲. قیاس زکات فطره به دین: صاحب جواهر قائل به جواز تبرع در پرداخت زکات فطره است؛ گر چه همراه با اذن معیل نباشد. دلیلی که صاحب جواهر برای جواز آورده است، عبارت است از قیاس زکات فطره به دین؛ یعنی همان‌طور که قرض گیرنده می‌تواند زکات مالی را که قرض دهنده به او قرض داده است، از طرف او تبرعاً بپردازد و در این خصوص روایاتی داریم که در آن‌ها این کار جایز شمرده شده است،(حر عاملی،٦٧/٦) معال هم می‌تواند از طرف معیل زکات فطره را تبرعاً پرداخت نماید.(٥٠٧/١٥)

محقق عاملی در *مدارک* این استدلال صاحب جواهر و فرآیندی را که برای اثبات ادعای خود به کار گرفته است، به صراحت قیاس دانسته است. عین عبارت صاحب مدارک چنین است: «وحمله علي الدين أو الزكاة المالية لا يخرج عن القياس.»(۳۱۹/٥)

ب: قیاس‌های دیگر فقها که صاحب جواهر آن‌ها را به دلیل قیاس بودن رد کرده است

۱. قیاس غسل به وضو: قاعدهٔ تجاوز در باب وضو جاری نمی‌شود؛ بلکه در آنجا، در صورت شک در جزء، باید دوباره آن را اتیان کند. در روایات این حکم فقط در مورد وضو بیان شده است.(حر عاملی،۳۳۰/۱)

طباطبائی در کتاب *ریاض* غسل را به وضو قیاس نموده و گفته است که این قاعده در باب غسل نیز همچون باب وضو جاری نمی‌شود.(۲۷۷/۱)

صاحب جواهر این نظر طباطبائی را نپذیرفته و آن را عجیب دانسته است. علت تعجب صاحب جواهر آن است که طباطبائی غسل را به وضو قیاس کرده و این مسئله مورد قبول فقها نیست.(٥٥/۲)

۲. قیاس هزینهٔ کفن زوجه به دین و نفقه: بر طبق روایات، خرج کفن زن بر عهدهٔ شوهر است.(حر عاملی،۷۵۹/۲) به گفتهٔ محقق سبزواری در *ذخیرة المعاد*، در نزد اصحاب این حکم در صورتی است که زوج معسر نباشد.(۸۹/۱)

محقق کرکی در *جامع المقاصد* نیز گفته است: اگر زوج معسر باشد، خرج کفن زوجه از او ساقط می‌شود و از ترکهٔ خود زن آن را تهیه می‌کنند.(۳۹۹/۱)

دلیل سقوط هزینهٔ کفن زوجه از زوج معسر، قیاس کفن به دین و نفقه است و به همین خاطر، صاحب جواهر این نظر را قابل قبول نمی‌داند.(۲٥٦/٤)

۳. قیاس سجدتین به رکوع: اگر کسی از روی سهو، دو سجدهٔ نماز را فراموش کند، به نظر ابن سعید حلی در کتاب *الجامع للشرایع*، اگر فراموشی سجدتین، در دو رکعت اول باشد، نماز باطل است ولی اگر در دو رکعت آخر باشد، باید رکوع رکعتی که سجده‌های آن را فراموش کرده است، به حساب نیاورد و رکعت بعدی را رکعت قبلی حساب کند و نماز را به پایان برساند و رکوع اضافه شده خللی به نماز وارد نمی‌کند.(۸۳)

به نظر صاحب جواهر دلیلی برای این نظریه، جز قیاس دو سجدهٔ فراموش شده به رکوع فراموش شده وجود ندارد(۱۲۷/۱۰)؛ زیرا بنا بر برخی از نصوص، اگر نمازگزار در هنگام نماز رکوع را فراموش کند، در صورتی که رکوع فوق، در رکعت اول باشد، نمازش باطل است؛ اما اگر در غیر رکعت اول باشد، باید سجدتین را از اعتبار بیندازد و رکعت بعدی را رکعت دوم خود قرار دهد و نماز باطل نمی‌شود و سجدتین اضافی خللی به نماز وارد نمی‌کند.(حر عاملی،۹۳٤/٤)

٤. قیاس شک بین چهار و شش به شک بین چهار و پنج: بنا بر روایت محمد بن مسلم از امام باقر(ع) در صورتی که نمازگزار بعد از سجدهٔ دوم، بین رکعت چهار و پنج شک کند، باید بعد از سلام دو سجدهٔ سهو انجام دهد و نمازش صحیح است.(حر عاملی،۳۲٦/٥)

علامه حلی در کتاب *مختلف الشیعه* از ابن ابی عقیل نقل کرده است که وی حکم شک بین چهار و بیشتر از پنج را همانند حکم شک بین چهار و پنج دانسته و احکام هر دو را یکی دانسته است(۳۹۱/۲) و در واقع شک چهار و شش را به شک چهار و پنج قیاس کرده است.

شاهد بر این ادعا برداشت صاحب جواهر است که او نیز بعد از نقل مطلب فوق از ابن ابی عقیل، به دلیل آنکه مستند او قیاس است، آن را ضعیف دانسته و رد کرده است.(۳٥٦/۱۲)

٥. قیاس سایر مبطلات روزه به جماع: به نظر محقق کرکی در *جامع المقاصد*،(۱۰۱/۳)

محقق حلی در *شرایع الاحکام*(۱٦۱/۱) و صاحب جواهر،(۲۰۸/۱۷) معتکف در صورتی که به وسیلۀ جماع اعتکاف خود را باطل کند، علاوه بر بطلان اعتکاف، کفاره نیز بر او واجب می‌شود.

شهید اول در *دروس*، در بقیۀ مفطرات روزه نیز کفاره را لازم دانسته است.(۳۰۲/۱)

با توجه به اینکه در روایات، کفاره فقط برای جماع ذکر شده است،(حر عاملی،٤۰٦/۷) لازم دانستن کفاره برای بقیۀ مفطرات روزه، از باب قیاس آن‌ها به جماع خواهد بود. صاحب جواهر این عمل را قیاس محض دانسته است.(۲۰۹/۱۷)

٦. قیاس تمام الفاظ کنایه‌ای دال بر طلاق به «اعتدی»: صیغۀ طلاق باید با الفاظ خاصی که صریح در طلاق است مثل «انت طالق» و یا لفظ «اعتدی» که در روایات ذکر شده است، جاری شود.(حر عاملی،۲۹٥/۱٥) شهید ثانی در *مسالک*، طلاق با سایر الفاظ کنایه‌ای را به لفظ کنایه‌ای «اعتدی» ملحق کرده و گفته است که با آن‌ها نیز طلاق واقع می‌شود.(۷۹/۹)

شهید ثانی در اینجا مرتکب قیاس شده و لذا صاحب جواهر این نظر شهید ثانی را غریب و مایۀ تعجب دانسته است.(٦٦/۳۲)

۷. قیاس جواب سلام در نماز به جواب سلام در غیر نماز: به نظر محقق حلی در *شرایع*(۷۳/۱) و صاحب جواهر(۱۰۰/۱۱)، در پاسخ «سلام علیک» در نماز، واجب است فقط به همان اندازه پاسخ وی داده شود. از سوی دیگر، مطابق با روایات منقوله از ائمه(ع)، سزاوار است جواب سلام در غیر حال نماز با الفاظ بهتر و کامل و جامع‌تر از اصل سلام داده شود.(نوری، ۳۷۱/۸ ؛ حر عاملی، ٤٤۷/۸)

شهید ثانی در *مسالک*(۲۳۲/۱)، سلام معهود یعنی «سلام علیکم» را نیز در مقام جواب، در نماز جایز دانسته و آن را به جواب سلام در غیر نماز، قیاس کرده است. صاحب جواهر از عدۀ دیگری از فقها نیز این قیاس را نقل کرده ولی به این جهت که آنان مرتکب قیاس شده‌اند، آن را رد نموده است.(۱۰٥/۱۱)

۸. قیاس عدول از نماز قضا به نماز ادا، به عدول از نماز ادا به نماز قضا: کسی که دو نماز فوت شده دارد و می‌خواهد آن‌ها را قضا کند، اگر اول نماز قضای دوم را شروع نماید، مستحب است که در وسط نماز، از نماز فوت شدۀ دوم به نماز فوت شدۀ اول، عدول نماید و نیز اگر کسی که نماز قضا بر عهده‌اش است، وارد نماز ادا شود، می‌تواند در وسط نماز ادا نیت خود را به نماز قضا تغییر دهد.(حر عاملی،۲۱۱/۳)

شهید اول در کتاب *ذکری* عدول از نماز فائته به نماز حاضره را به عدول از نماز حاضره به فائته قیاس کرده و در صورت ضیق وقت، آن را نیز جایز دانسته است.(٤٣٧/٢) وی حتی در جای دیگری از کتاب *ذکری* این عدول را به طور مطلق یعنی بدون قید ضیق وقت، جایز می‌داند.(٢٥١/٣)

به نظر صاحب جواهر از آنجا که جواز عدول در نمازها یک امرتعبدی است و این کار در واقع یک نوع قیاس است، این مطلب را نمی‌توان پذیرفت.(١٣٧/١٣)

۹. قیاس روزه به نماز تمام: اگر مسافری قصد اقامت ده روزه را در شهری بنماید و پس از آنکه در آن شهر یک نماز تمام خواند، از نیت ده روز برگردد، باید بقیهٔ نمازهایش را تمام بخواند.(حر عاملی،٥٣٢/٥)

علامه حلی در *قواعد*(٣٢٦/١) و *تحریر*(٣٣٨/١) تصریح کرده است که روزه گرفتن هم مثل نمازِ تمام خواندن است، یعنی اگر این شخص بعد از نیت ده روز، شروع به روزه هم کرده باشد و سپس از نیت اقامت ده روز برگردد، باید بقیهٔ نمازهایش را تمام بخواند. شهید ثانی در *مسالک* نیز از جماعتی از اصحاب نقل کرده است که آنان روزه را به نماز تمام ملحق کرده‌اند(٣٤٧/١)

از دیدگاه صاحب جواهر، در اینجا در واقع این گروه از فقها، مرتکب قیاس شده و روزه را به نماز تمام قیاس کرده‌اند به همین دلیل صاحب جواهر خود این قول را قبول نکرده است.(٣٢٢/١٤)

۱۰. قیاس فقیر غیر مسافری که قصد سفر ضروری دارد به ابن سبیل: یکی از موارد مصرف زکات، ابن سبیل است. ابن سبیل مسافری است که در راه مانده باشد.(حر عاملی،١٤٦/٦)

به نظر شهید ثانی در کتاب *شرح لمعه*، شخصی هم که بالفعل مسافر نیست ولی قصد سفر ضروری دارد و صاحب مال و اموالی نیست، حکم ابن سبیل را دارد و مستحق زکات خواهد بود.(٥٠/٢)

صاحب جواهر این حکم شهید ثانی را قیاس دانسته و لذا آن را ضعیف شمرده و قابل پذیرش نمی‌داند.(٣٧٣/١٥)

۱۱. قیاس همهٔ مواردی که زمان مرگِ دو نفر مشتبه می‌شود مثل آتش سوزی و قتل در میدان جنگ به مرگ در زیر آوار و غرق شدن: اگر دو نفر که از یکدیگر ارث می‌برند، بر

اثر منهدم شدن بنا، زیر آوار مانده و فوت کنند یا هر دو در اثر غرق شدن، از دنیا بروند، با شرایطی از هم ارث می‌برند. این حکم در روایات فقط برای دو دستهٔ بالا بیان شده است.(حر عاملی،۵۹۰/۱۷)

برخی از فقها مثل شیخ طوسی در کتاب *نهایه*(٦٧٤) ، ابن حمزه در کتاب *وسیله*(٤٠٠) و ابن سعید حلی در کتاب *الجامع للشرائع*(۵۲۰)، سایر مواردی که زمان مرگ دو نفر مشتبه شده و تقدم و تأخر مرگ یکی بر دیگری مشخص نمی‌شود همچون موارد بالا را به مهدوم علیهم و غرقی ملحق کرده و قائل به ارث بردن هر کدام از دیگری می‌باشند. دلیل بر این مطلب آن است که اشتباه که علت حکم است، در آن موارد نیز وجود دارد.

صاحب جواهر در اینجا حکم فوق را منحصر در مهدوم علیهم و غرقی دانسته است و تعدی از این دو سبب به سایر اسباب را نمی‌پذیرد و آن را قیاس باطل به حساب می‌آورد.(۳۰۸/۳۹)

نتیجه گیری

آنچه ذکر شد نمونه‌هایی از استفاده از قیاس در کتب فقهی شیعه است که فقها برای اثبات یک حکم شرعی یا به عنوان مؤید به آن تمسک کرده‌اند.

ممکن است کسی اصل قیاس بودن موارد مذکور را نپذیرد و بگوید این‌ها هیچ‌کدام قیاس نیست و آن‌ها را یا از باب القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی بداند و یا بگوید قیاس منصوص العله هستند و یا مدعی شود که عموم لفظی دلیل اصل، شامل فرع و مقیسٌ علیه شده و حکم آن را بیان کرده است و یا امثال آن‌ها که مورد قبول فقهای امامیه قرار دارد، فرض کند. شاید بهترین و راحت‌ترین راه که ممکن است اقرب به صحت هم باشد، همین راه است. اما بسیاری از استدلال‌های ذکر شده در مقاله که مورد استناد فقها قرار گرفته است، توسط فقهای دیگر، قیاس نامیده شده و آنان به همین جهت آن استدلال را نپذیرفته و رد کرده اند؛ همچنین تعاریفی که برای قیاس در کتب اصولی اهل سنت و حتی شیعه ذکر شده است، بر این موارد قابل تطبیق است؛ علاوه بر این در مفهوم و ماهیت استدلال‌های مشابه قیاس از قبیل القاء خصوصیت، تنقیح مناط، عموم لفظی، اصالهٔ الظهور، قیاس اولویت و غیره شفافیت دقیقی که آن را کاملاً از قیاس متمایز کرده و بر مصادیق خارجی آن قابل تطبیق باشد، دیده نمی‌شود. در نتیجه، این سه عامل دست به دست هم داده و این اطمینان را از انسان سلب می‌کنند که او بپذیرد موارد فوق قیاس نیست.

اینک باید دید با فرض قبولی این تنافی میان نظرات اصولی و عملکرد فقها، چگونه می‌توان آن را توجیه کرد و چه نتیجه‌ای می‌توان از آن به دست آورد؟

یک توجیه آن است که همهٔ آنچه را که قیاس به نظر می‌رسد، خطاهایی بدانیم که فقها ناخواسته دچار آن شده‌اند. این خطاها دو صورت دارد: یک صورت آن است که بگوییم فقها قصد قیاس نداشته‌اند و سهواً و از روی غفلت بدون آنکه متوجه باشند که کار آن‌ها قیاس است، مرتکب قیاس شده‌اند.

ظاهر امر این است که این احتمال در برخی از موارد تمسک به قیاس پذیرفتنی است؛ به ویژه در جاهایی که تنها وجود یک نوع شباهت میان فرع و اصل، باعث شده باشد فقیه حکم اصل را برای فرع ثابت کند؛ از قبیل قیاس زبان نوزاد به زبان شخص لال از این جهت که هر دو شخص قادر به سخن گفتن نیستند؛ و بعد نتیجه گیری شود که دیهٔ قطع زبان آن دو نیز مساوی خواهد بود؛ چنان‌که علامه حلی در *تحریر*(۵۷۳/۵) مبادرت به این کار نموده است. این قیاس، قیاس شبه نامیده می‌شود و در حجیت آن میان اهل سنت اختلاف شده است و به گفتهٔ شیرازی در *اللمع*(ص۲۱۰) اکثریت آن را حجت نمی‌دانند. علاوه بر آنکه این قیاس، قیاس در مقادیر نیز هست که زرکشی در *المنثور* گفته است اهل سنت آن را نیز قبول ندارند.(۱۹٤/۳)

اما موارد استفادهٔ فقها از قیاس که بتوان به آنان نسبت خطا و اشتباه داد بسیار اندک و غیر قابل توجه است.

صورت دوم خطا آن است که بگوییم فقیهی که متهم به قیاس شده است، در حقیقت قیاس انجام نداده است اما دیگران از عمل او برداشت غلط نموده و سهواً او را به عمل به قیاس رمی نموده‌اند. احتمال تحقق این فرض نیز در برخی از موارد منتفی نیست. اما موارد زیادی را می‌توان یافت که این احتمال در مورد آن‌ها ضعیف است و پذیرش اینکه قیاسی صورت نگرفته بسیار دشوار است.

نتیجهٔ دیگری که از تنافی و ناهماهنگی میان نظرات فقها در کتاب‌های اصولی آنان و عملکردشان در فقه می‌توان به دست آورد این است که ادعا کنیم برداشت آنان از مفهوم و معنای قیاس باطلی که در روایات از عمل به آن نهی شده، کاملاً واضح و روشن نبوده است و حداقل می‌توان گفت که میان آنان در این رابطه وحدت نظر وجود ندارد و تعاریف آنان از قیاس باطل و منهیٌ عنه با یکدیگر متفاوت می‌باشد.

به نظر می‌رسد در این زمینه نیز کلمات فقها دارای ابهام است. اینکه آنان قیاس اولویت را

به طور مطلق حجت می‌دانند و توجه نمی‌کنند که آیا جامع که وجودش در فرع قوی‌تر از اصل است، از راه نص به اثبات رسیده یا نتیجۀ استنباط خود فقیه است(چرا که در فرض اول داخل در قیاس منصوص العله و در فرض دوم داخل در قیاس مستنبط العله خواهد شد) و اینکه در قیاس تنقیح مناط، تنها عدم فارق میان اصل و فرع را برای تساوی حکم آن دو کافی می‌پندارند و در اکثر موارد تنقیح مناط، ادعای قطع می‌کنند حال آنکه معیار مشخصی برای اثبات قطع ارائه نمی‌دهند و موافقان قیاس همان موارد فوق را ظنی دانسته و با استناد به قیاس، حجیت آن را ثابت می‌کنند و نیز اینکه در برخی از موارد که موافقان و مخالفان قیاس، بالاتفاق در مورد مسئله‌ای حکمی را صادر نموده و برای آن از یک استدلال بهره گرفته‌اند و فقط در صدق عنوان قیاس بر آن اختلاف نظر دارند بدین صورت که مخالفان، با ادعای ظاهر بودن نص در علیت و سپس تعمیم علت فوق به موارد مشابه، حکم شرعی را در مورد آن مسئله ثابت می‌کنند و موافقان، همان حکم را به قیاسی که علت آن را فقیه از راه استنباط به دست آورده است، مستند می‌سازند و بسیاری از موارد مبهم دیگر در بحث قیاس، همه حاکی از این است که حداقل در پاره‌ای از موارد، نزاع‌ها لفظی است و آنچه که اختلاف به نظر می‌رسد ناشی از عدم تعریف یا برداشت مشترک از بعضی از اصطلاحات است.

جهت دیگری که برای توجیه تنافی میان نظر و عمل فقها در مورد قیاس، با بهره‌گیری از سخنان صاحب جواهر می‌توان بیان کرد، بحث نقش مذاق شرع است، در آنجا که گفته است: «إذ الفقیه بعد ممارسته لکلامهم(علیهم السلام) وأنسه به صار کالحاضر المشافه فی کثیر من الأمور فإذا فهم وانساق إلی ذهنه من بعض الأدلة التعدی من مواردها إلی غیرها کان حجة شرعیة یجب علیه العمل بها»(۳۷۳/۱۳). توضیح مطلب آن است که انس ذهنی فقیه که بر اثر ممارست در نصوص پدید می‌آید، می‌تواند در وی این توانایی را ایجاد می‌کند که با استفاده از علم و تجربۀ خویش، گاهی اوقات به ملاکات احکام اطمینان حاصل کرده و بر اساس آن حکم را از موارد مذکور به موارد دیگر تعمیم دهد.

مواردی که مشاهده می‌کنیم فقها قیاس کرده‌اند از این باب است. در این موارد، گر چه در نص به علت و جامع تصریح نشده است، اما به گونه‌ای است که فقیه، ظهور در علیت را از آن می‌فهمد و برای او در این مورد اطمینان حاصل می‌شود. آنگاه با توجه به آشنایی و ممارستی که با نصوص دارد، علت حکم را از آن استنباط می‌کند و به موارد مشابه که دارای علت مذکور هستند، حکم را تسری می‌دهد. در این حالت، روایات نهی از قیاس شامل آن نمی‌شود.

بر اساس این نتیجه گیری، نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است، نقش کسی است که قیاس می‌کند. این شخص اگر مجتهد باشد و سالیان درازی از عمر خویش را صرف مطالعه و بررسی منابع فقهی و آیات قرآن و روایات صادره از پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) کرده باشد و بر روایات هر باب احاطه و تسلط کافی داشته و به اصطلاح ذائقهٔ شرع را درک کرده باشد، تا حد زیادی می‌تواند ملاکات احکام را تشخیص دهد و در صورت ظهور آیات و روایات در علیت امری، به استناد آن حکم را تعمیم دهد. اما اگر قیاس کننده مجتهد نباشد و به صرف مشاهدهٔ یک نص و استنباط ملاک حکم از آن مطابق با تشخیص و سلیقهٔ شخصی خویش، آن را به موارد دیگر سرایت دهد، در این حالت، ادلهٔ نهی از قیاس شامل آن می‌شود و قیاس او مورد قبول نخواهد بود. بنا بر این می‌پذیریم که فقها فی الجمله قیاس انجام می‌داده‌اند گر چه موارد آن معدود و در شرایط خاص و توسط افراد خاصی این کار صورت می‌گرفته است. نتیجهٔ دیگری که امام خمینی در *کتاب الطهاره* خود بعد از اذعان به اینکه در کتب فقها گونه‌هایی از استدلال به چشم می‌خورد که مشابه قیاس است، از این مسئله گرفته‌اند آن است که فقها تعمداً این کار را انجام داده‌اند تا با استفاده از روش خود مخالفان، نظرات آنان را رد و آنان را محکوم نمایند و الا قصد آنان استناد به آن ادله نبوده است و اگر کسی به آنان نسبت عمل به قیاس بدهد، این فرد غافل است و به آنان تهمت زده است.(٤٥٩/٣) این سخن هم در پاره‌ای موارد صحیح است، اما تشخیص موارد آن کار بسیار سختی است و کمی ابهام دارد.

در هر صورت، از مجموع مواردی که فقهای بزرگوار شیعه حکمی را تعمیم داده و اسم آن را تنقیح مناط، القاء خصوصیت، عدم اختصاص به مورد، عموم لفظی، قیاس اولویت و امثال آن گذاشته‌اند و در همین حال برخی دیگر آن را قیاس می‌دانند و حتی بعضی از فقهای امامیه نیز مصداق‌هایی از آن را قیاس باطل دانسته و به همین سبب با آن به مخالفت برخاسته‌اند، به دست می‌آید که در مورد مسئلهٔ قیاس، انضباط فکری کافی در میان فقها وجود ندارد و ابعاد نظری مسئله نزد همه کاملاً روشن نشده است و همین ابهامات و اختلاف در مفاهیم و برداشت‌ها، مسئلهٔ قیاس را کمی پیچیده کرده و لزوم بازنگری آن را توسط فقهای عظام جدی‌تر نموده است و بر خلاف آنچه که در کتاب‌های اصولی متأخران رسم شده است که به دلیل وضوح بطلان قیاس، از طرح آن در کتاب‌هایشان خود داری می‌کنند، تبیین شفاف‌تر قیاس و بیان وجوه تشابه و افتراق آن با موارد مشابه، امری کاملاً ضروری به نظر می‌رسد، به ویژه که این مسئله از قدیم الایام و از قرون اولیهٔ اسلام محل نزاع قرار داشته است.

منابع

ابن حمزة، محمد بن علی، ***الوسیلة الی نیل الفضیلة***، تحقیق: شیخ محمد الحسون، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي، ١٤٠٨ق.

ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، ***معالم الدین فی الاصول***، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، قم: أدب الحوزة، ١٤٠٥ق- ١٣٦٣.

استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف، ***الفوائد المدنیة***، تحقیق: شیخ رحمة الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی،١٤٢٤ق.

آمدی، علی‌بن محمد، ***الاحکام فی اصول الاحکام***، المکتب الاسلامی، ١٤٠٢ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***کتاب النکاح***، تحقیق: لجنة التحقیق، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الأنصاری، ١٤١٥ق.

بحرانی، یوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة في احکام العترة الطاهرة***، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ***الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح العربیة***، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، ١٤٠٧ق – ١٩٨٧ م.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة في تحصیل احکام الشریعة***، تحقیق وتصحیح: الشیخ عبد الرحیم الربانی الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٣ق- ١٩٨٣م.

حلی، یحیی بن سعید، ***الجامع للشرایع***، تحقیق وتخریج: جمع من الفضلاء، قم: مؤسسهٔ سید الشهداء العلمیة، ١٤٠٥ق.

خمینی، روح الله، ***کتاب الطهارة***، نجف: مطبعة الآداب، ١٣٨٩ق — ١٩٧٠م.

زرکشی، محمد بن بهادر، ***المنثور فی القواعد*****(فقه شافعی)**، تحقیق: تیسیر فائق أحمد محمود، کویت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة، ١٤٠٥ق.

شهید اول، محمد بن مکی، ***الدروس الشرعیة في فقه الامامیة***، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٢ق.

ـــــــ ***اللمعة الدمشقیة***، قم: دار الفکر، ١٤١١ق.

شهیدثانی، زین‌الدین بن علی، ***الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة***، تحقیق: السید محمد کلانتر، جامعة النجف الدینیة، ١٣٩٨ق.

ـــــــ ***مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام***، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ١٤١٣ق.

شوکانی، محمد، ***ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول***، تحقیق: محمد سعید البدری أبو مصعب، بیروت: دار الفکر، ١٤١٢ق- ١٩٩٢م.

شیخ بهائی، محمد بن حسین، ***زبدة الاصول***، تحقیق: فارس حسون کریم، مرصاد، ١٤٢٣ق-١٣٨١.

شیرازی، ابراهیم بن علی، ***اللمع فی اصول الفقه***، بیروت: عالم الکتب، ١٤٠٦ق.

طباطبائی، علی، ***ریاض المسائل***، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٢ق.

طوسی، محمدبن حسن، ***العدة في اصول الفقه***، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، قم: ١٤١٧ق- ١٣٧٦.

ـــــــ ، ***المبسوط فی فقه الامامیه***، تصحیح وتعلیق: السید محمد تقی الکشفی، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء آثار الجعفریة، ١٣٨٧.

ـــــــ ، ***النهایة في مجرد الفقه و الفتاوي***، قم: قدس محمدی.

ـــــــ ، ***تهذیب الاحکام***، تحقیق وتعلیق: السید حسن الموسوی الخرسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٣٦٤.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***تحریر الاحکام الشریعة علي مذهب الامامیة***، تحقیق: الشیخ إبراهیم البهادری، قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع)، ١٤٢٠ق.

ـــــــ ، ***تذکرة الفقها***، المکتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.

ـــــــ ، ***مبادی الوصول الی علم الاصول***، تعلیق وتحقیق: عبد الحسین محمد علی البقال، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ق.

ـــــــ ، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، چاپ سنگی.

علم‌الهدی، علی بن حسین، ***الذریعة الي اصول الشریعة***، تصحیح وتعلیق: أبو القاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٦.

غزالی، محمد بن محمد، ***المنخول من تعلیقات الاصول***، تحقیق: محمد حسن هیتو، دمشق: دار الفکر، ١٤١٩ق- ١٩٩٨م.

ـــــــ ، ***المستصفی فی علم‌الاصول***، تصحیح: محمد عبدالسلام عبدالشافی، ، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٧ق- ١٩٩٦م.

فاضل هندی، محمدبن حسن، ***کشف اللثام عن قواعد الاحکام***، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٦ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***المختصر النافع***، تهران: قسم الدراسات الإسلامیة فی مؤسسة البعثة، ١٤١٠ق.

ـــــــ ، ***شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام***، تعلیق: سید صادق شیرازی، تهران: استقلال، ١٤٠٩ق.

ـــــــــ ، ***معارج الاصول***، اعداد: محمد حسین رضوی، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام للطباعة والنشر ۱٤۰۳ق.

موسوی عاملی، محمد بن علی، ***مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام***، قم: مؤسسۀ آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، ۱٤۱۰ق.

نجفی، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام***، تحقیق : عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳٦۷.

نوری، حسین بن محمدتقی، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، بیروت: مؤسسۀ آل البیت(ع) لإحیاء التراث، ۱٤۰۸ ق-۱۹۸۷ م.